

Sergio Benvenuto¹

Ricerca Psicoanalitica, 2005, Anno XVI, n. 1, pp. 21-52

Perversioni: un approccio etico²

SOMMARIO

In questo articolo l'autore propone un nuovo approccio alle perversioni proponendo un criterio originale per determinarle. Egli non le considera come comportamenti sessuali specifici, ma nemmeno come certi tipi di fantasie e non come psicopatologie: le analizza piuttosto come impasse e scacchi etici. Qualsiasi relazione sessuale può essere perversa nella misura in cui la soggettività dell'altro è usata come strumento di piacere dell'io in questione. Quindi l'atto perverso non è tanto una mancanza morale, quanto una strategia per trasformare una sofferenza (in particolare la gelosia) in un godimento che manovra l'altro (non come un oggetto, come si è soliti dire) ma proprio come un soggetto: l'arte perversa consiste nel trasmutare il trauma della propria esclusione dal piacere dell'altro in un modo esclusivo di godere sessualmente.

SUMMARY

Perversions. An Ethical Approach

The author takes a new look at perversions and at some classical psychoanalytic theories on them - especially by Freud and R. Stoller - proposing an original criteria for determining them. He considers perversions not as specific sexual *behaviours* or certain *types of fantasy*, but rather as an *ethical impasse*. Any sexual relationship can be perverse when the other's subjectivity is used as the Ego's instrument of pleasure. Thus, perversion is not so much a moral flaw but rather a strategy for transforming sufferance (especially jealousy) into a pleasure which maneuvers the other as a subject (and not as an object, as is wont to say): the perverse art consists in transmuting the trauma of ones own exclusion from the other's pleasure into an exclusive means for obtaining sexual enjoyment.

Perversione etica

Il termine "perversione" oggi tende ad essere abbandonato in psicopatologia proprio per la sua connotazione etica, come biasimo morale - non a caso gli si preferisce il termine "parafilia". Credo tuttavia che gli psicoanalisti non dovrebbero respingere la perversione né come termine né come concetto: anzi, direi che appartiene alla psicoanalisi proprio grazie alla sua connotazione etica, anche quando le pratiche perverse non riguardano il codice penale.

Con questo non voglio affatto dire che le perversioni siano colpe morali; voglio dire piuttosto che la barriera epistemologica che separa l'analisi oggettiva dei processi psichici dalla valutazione morale degli atti andrebbe molto sfumata.

Perché le perversioni sono modi specifici di essere-nel-mondo, come direbbe un filosofo fenomenologo, dove dinamica affettiva, posizione morale, esame di realtà e inclinazione estetica si coniugano.

¹ Psicoanalista e filosofo, responsabile scientifico della Società Italiana di Gruppo-Analisi, dirige dal 1995 il *Journal of European Psychoanalysis*. Ricercatore all'Istituto di Scienze e Tecnologie della Cognizione CNR.

² Questo testo si basa sul contenuto di una relazione tenuta al convegno "Le perversioni nella teoria e nella pratica clinica" presso il Centro di Psicoanalisi della Relazione di Milano.

La posizione classica degli analisti è questa: “guardiamo le nevrosi e le perversioni *oggettivamente*, scientificamente, senza esprimere giudizi morali - e così notiamo che di solito in queste si tratta (in parte) di *conflitti morali*”. Ovvero, la psicoanalisi classica guarda a-moralmente i soggetti nevrotici o perversi come “oggetti morali”. Ora, sia il pensiero fenomenologico che quello decostruzionista hanno gettato seri dubbi su questa divisione: lo sguardo “oggettivo” dell’analista è molto più moralista di quanto l’analista classico non pensi - e d’altra parte la problematica in apparenza squisitamente morale del nevrotico e del perverso ha molto più a che vedere con la realtà dell’altro di quanto finora non si pensasse.

Comunque, malgrado tutto, la psicoanalisi ha avuto il merito di indebolire questa dicotomia che perseguita il pensiero moderno: secondo cui da una parte ci sarebbero *i fatti* e dall’altra *i valori*. Fatti sarebbero, ad esempio, certi “meccanismi” della psiche umana. La scelta del termine *meccanismi* è significativa: la psiche è considerata una macchina. I valori sono invece ciò per cui certi atti sono giudicati buoni o cattivi, belli o brutti, accettabili o no.

In che senso diciamo che un atto¹ è perverso perché si svolge nel registro etico? Per rispondere dobbiamo abbandonare il criterio comportamentale di perversione: non conta insomma *che cosa* uno faccia eroticamente e *con chi* o *con che cosa* uno lo faccia, conta piuttosto *se e come l’altro con cui uno lo fa conta* in quel che uno fa. Dovremmo insomma considerare perverso ogni atto che porta al piacere sessuale di un soggetto in cui l’altro soggetto compare solo come *strumento* di piacere, senza che il suo piacere, in particolare sessuale, compaia come fine di questo atto.

Nel coito che consideriamo ideale, etero od omo-sessuale che sia, l’altro è anche *un fine* per me nella misura in cui desidero dargli a mia volta piacere. Ciò che mi dà piacere non è solo il piacere sensuale che traggo dall’altro, e nemmeno solo la fierezza per il mio potere di dargli piacere; ma il fatto appunto che lui o lei abbia piacere (sensuale e altro) assieme a me. In questa ottica, anche un atto eterosessuale considerato normalissimo - copulare con una prostituta, ad esempio - può apparirci perverso: non si va con una puttana per darle piacere sessuale. All’inverso, un atto omosessuale non è perverso nella misura in cui i due partner traggono reciprocamente piacere non solo uno dall’altro, ma anche uno dal piacere dell’altro.

Non mi si fraintenda: non dico che la perversione consiste nel considerare l’altro come un proprio semplice oggetto. La psicoanalisi oggi prevalente dice: “la perversione è l’uso di altri come cose anziché come persone, e come oggetti d’invidia e di desiderio anziché di amore” ed essa “è un atto anziché una relazione vera fra persone” (Stoller 1978, p. 199).² Ma come si può sentire invidia nei confronti di cose? E come ci può essere *atto* con delle cose? In realtà la perversione non è usare l’altro come *oggetto*, ma *usare* l’altro come soggetto. L’altro nella perversione non è tanto un “oggetto soggettivo”, come diceva Khan (1982, p. 242), quanto un soggetto oggettivato come soggetto. Come vedremo, *la soggettività dell’altro è una componente essenziale della maggioranza degli atti perversi*.

Ad esempio, l’esibizionista esige lo sguardo, ammirativo o sorpreso, della donna a cui esibisce il suo pene - la soggettività dell’altro è quindi sollecitata. Il *voyeur* ha bisogno di carpire una scena nella quale uno o più soggetti godono sessualmente: il loro godimento come soggetti è quindi per lui essenziale. Il sadico ha bisogno delle implorazioni e del dolore della sua vittima per godere: non aggredisce oggetti, mira a far soffrire soggetti. Il masochista pare invece accontentarsi di una complice: ma è la rabbia e il disprezzo dell’altro soggetto quel che la messinscena perversa evoca. Insomma, riconosciamo la presenza della perversione quando la soggettività dell’altro è sfruttata come strumento di piacere, non eletta a fine. Ora, come tutti sanno, per Kant l’etica consiste nel trattare l’altro essere umano sempre come fine, mai come mezzo.

Qui proponiamo quindi un approccio che differisce da quello originario di Freud. Questi aveva formulato, in un primo tempo, la teoria delle perversioni come “positivo della nevrosi” - e delle nevrosi

come “negativo delle perversioni”.³ Per lui lo stato naturale della sessualità è perverso: poi essa si “negativizza” con la rimozione e la nevrosi. Per Freud, come per Wordsworth, “il bambino è il padre dell’uomo” - e il bambino è per lui un perverso polimorfo. Ovvero, il bambino non mira ad integrare le sue pulsioni gerarchizzandole ai fini del coito. La sessualità infantile, pre-edipica, è una sorta di *processo primario dell’erotismo*. La perversione appare insomma, nei suoi primi scritti, come sessualità *positiva*: sessualità autentica, brada, non soggetta alle esigenze più raffinate dell’amore per l’altro e della responsabilità riproduttiva.

Più tardi Freud stesso ha corretto questa tesi debitrice di un mito dell’epoca (la perversione come sessualità libera). In effetti, che cosa ci può essere di positivo o naturale in un feticista che riesce ad avere un’erezione con una donna solo se costei esibisce delle scarpe col tacco? C’è della raffinata “negatività” anche nell’erotismo perverso. E la problematica etica, agli inizi della psicoanalisi del tutto scotomizzata, è rientrata poco a poco nel quadro.

2. Sesso e carità

È normale che ad un uomo piacciono le gambe femminili, ma - scrivono Gosselin e Wilson (1980, p. 43) - un uomo è feticista “se preferisce godere *sulle* gambe della sua partner anziché *tra* quelle gambe.” Ma perché questa differenza sarebbe poi così decisiva? Anche qui, se consideriamo solo i comportamenti espliciti non andremo molto lontano. La differenza diventa importante solo se consideriamo che godere *tra* le gambe è qualcosa che - di solito - piace anche alla donna; mentre, di solito, godendo *sulle* gambe non si prende in considerazione quel che piace alla partner. Non è l’oggetto anatomico desiderato a fare la perversione, ma, direi, la presenza o meno della *cura dell’altro come soggetto di desiderio*.

Insomma, *l’atto sessuale non perverso è quello in cui si mostra carità per l’altro*. *Caritas* nel Medio Evo non significava fare opere di beneficenza: significava amore in quanto distinto dall’*amor*, il trasporto sensuale. *Caritas* era l’amore per Dio, per la chiesa, per il prossimo - e anche per la propria moglie, dato che con lei *amor* è necessario ma non sufficiente. Per eseguire un coito decente ci vogliono sia *amor* che *caritas*. E questa carità è provare com-passione per il desiderio dell’altro, è sentirsi interpellati dall’attrazione e dal bisogno che l’altro ha per noi e quindi venirci in soccorso. Il coito, come carità compassionevole, è atto etico per eccellenza. (Non a caso la chiesa cattolica ha elevato il coito a sacramento: se fatto nelle dovute forme, è matrimonio.)

Dire che il coito è un atto di carità compassionevole rischia di muovere al riso più di un lettore. Eppure, senza carità compassionevole ogni atto sessuale - anche il più ligio alla norma eterosessuale - prende una coloritura perversa, cioè appare come uso dell’altro in quanto soggetto non come fine ma come mezzo di piacere. L’unione carnale è compassionevole nella misura in cui ogni partner gode anche nell’offrire all’altro ciò che a questi manca. Questo godimento certo deriva dall’orgoglio narcisistico per il proprio potere di soddisfare l’altro, ma non solo: è congiungere alla propria soddisfazione il riempimento del vuoto dell’altro.

È su questo sfondo etico del rapporto sessuale che analizzeremo fantasie e atti perversi.

3. Perversione e gelosia

La nostra ipotesi di fondo è la seguente: l’atto perverso manca di carità per l’altro - spesso, per se stessi come altro - perché è un modo di parare i sentimenti amari della gelosia e della delusione, suscitati dal rapporto amoroso e libidinoso dell’altro amato con qualcun altro. La psicoanalisi classica di solito ha giocato le sue carte sull’invidia e sui suoi sottoprodotti. Ma è piuttosto nella *gelosia* che la sessualità perversa mi pare trovare la sua molla più decisiva.

Eppure, mettendo al centro l'Edipo, Freud ha posto la gelosia al cuore della storia psichica di ciascuno e non solo di quella perversa.⁴ Il complesso edipico, infatti, non è solo il *desiderio* inammissibile di un bambino per un adulto e non è solo l'*invidia* per il fatto che il genitore del proprio stesso sesso goda sessualmente dell'altro genitore: è anche e soprattutto la *gelosia* per il fatto che questa persona adulta che egli non può far godere è goduta da un/a altro/a, e di quest'altro/a gode. Anche sul sentimento così comune della gelosia, però, è ora di fare chiarezza.

Di solito gli analisti vedono nella gelosia essenzialmente la paura di perdere l'oggetto amato - quel che conta è il rapporto tra un soggetto e i suoi *oggetti* di amore o di odio. Questa riduzione della gelosia ad angoscia per una perdita è particolarmente praticato dal filone psicoanalitico chiamato non a caso *Object Relation Theory*. Ad esempio, M. Klein, parlando della distinzione tra invidia, avidità e gelosia (Klein, 1957), della gelosia non riesce a dire altro che essa deriva essenzialmente dal timore di perdere ciò che si ha! La gelosia viene insomma frettolosamente ridotta ad angoscia di perdere qualcosa. In questa prospettiva, sono geloso di mia moglie, ad esempio, solo perché temo che, innamorandosi di un altro, mi abbandoni; da qui allora la mia ambivalenza nei suoi confronti, le mie fantasie sadiche su di lei e i sensi di colpa conseguenti, i tentativi di riparazione, ecc., insomma tutta la panoplia fantastica che la psicoanalisi "relazione d'oggetto" non ha cessato di rivoltare da tutti i lati. Eppure tutti sappiamo che la paura di perdere l'oggetto amato è solo un aspetto - e mi chiedo se sia quello essenziale - della tematica gelosa.

Prendiamo il geloso più celebre, Otello. Questi non dice mai che il suo tormento consiste nella paura di perdere Desdemona; e nemmeno che si sente poco amato da costei. Noi spettatori sappiamo che la sua gelosia è ingiustificata, pensiamo quindi che Desdemona ami Otello come prima, quindi motivo della gelosia del Moro non può essere il raffreddarsi dei sentimenti di Desdemona nei suoi confronti. Ciò che fa soffrire Otello è invece una scena immaginata: quella di Desdemona che gode facendo l'amore con Cassio. Nessuno potrebbe consolare Otello dicendogli per esempio "ma che te ne importa di quello che Desdemona fa quando tu non ci sei? L'importante è che tu ti goda Desdemona e che lei sembri godere con te, il resto sono affari suoi." Questo discorso saggiamente egocentrico non ha senso per il geloso, a suo modo fin troppo etero-centrico: è *se e con chi* l'amata goda in sua assenza quel che è in cima ai suoi pensieri. Insomma, la gelosia è una *passione realista*: è sofferenza per la verità, non è un accontentarsi di fantasie autarchiche. Un filosofo direbbe che la gelosia è *ekstatica*, ci porta fuori di noi stessi: è un affetto che investe sin dall'inizio la realtà, è un bisogno di verità.

La teorizzazione psicoanalitica oggi dominante si focalizza su quel che gli altri sono per un soggetto, ovvero gli oggetti che gli altri sono per lui, e non considera quella realtà-in-sé che gli altri sono per noi: ma così essa manca il succo del dramma psichico anche dell'Edipo. Mi riferisco ovviamente ai *significant others*, come dicono gli anglofoni: agli "altri significativi" per ciascuno di noi. Importa non solo riconoscere che quel che fanno gli altri significativi - *in primis* nostra madre - è importante per la nostra vita psichica e nemmeno che la nostra vita psichica è condizionata dall'immagine che ci facciamo di questi altri significativi: ancor più importante è riconoscere che la nostra vita psichica è focalizzata dalla realtà spesso enigmatica degli altri significativi come soggetti, catalizzata da quel che costoro pensano, da come e perché godono e soffrono. Ora, le teorie post-freudiane tendono a scotomizzare questo tropismo verso l'altro come soggetto reale.

In verità, Freud (1914) aveva parlato di "scena primaria", *Urszene*: per molti soggetti sarebbe altamente traumatico l'aver assistito da piccoli ad un coito degli adulti - o solo l'averlo immaginato. Le ragioni per cui osservare o immaginare il coito di adulti può risultare traumatico sono varie. Ma certamente è molto spiacevole per me bambino realizzare che "gli adulti traggono l'uno dall'altro un'esperienza intensa, esorbitante, felice, da cui io sono totalmente escluso". La scena primaria è innanzi tutto una scena di primaria esclusione: il soggetto è fuori di essa. In termini più formali: "io non sono causa né di desiderio né

di godimento da parte dell'altro che amo". Da qui la difficoltà ad *essere soggetto*. Questo tradimento dell'altro è la matrice delle perversioni, che mettono sempre in gioco un'esclusione dell'altro come fine.

Questa minaccia altamente traumatica dell'esclusione da parte degli adulti può forse spiegare l'alto grado di conformismo di gruppo dei bambini.

Ogni genitore sa quanto sia importante per un bambino *non distinguersi* - nemmeno per i propri meriti - dal gruppo dei pari o di riferimento. Se il genitore parla una lingua diversa da quella del paese in cui vive sa bene che per lo più il suo bambino si rifiuta di parlare la lingua della madre proprio perché si vergogna di apparire linguisticamente diverso. Anche l'aver un nome fuori del comune, avere i capelli rossi o le orecchie a sventola viene vissuto come uno stigma da un bambino confrontato ai suoi coetanei - e difatti una di queste particolarità lo destina a diventare vittima di coetanei bulli. Una ragione di questo elevato conformismo del bambino è l'alta sensibilità infantile all'esclusione. L'importante è non *risaltare* nel gruppo in modo da essere percepito come fuori di esso - in questo caso la delusione inflitta dai genitori si ripeterebbe catastroficamente nella relazione con i pari. Un bambino non è solo un affamato d'affetto: è un assetato di inclusione.

Questa centralità del rapporto sessuale da cui il soggetto è escluso rende conto di un aspetto che alcuni analisti hanno messo in rilievo nelle perversioni: che gli atti perversi di solito tradiscono l'angoscia di fronte ad un *mistero*. Non quindi angoscia di fronte ad un pericolo come quello della castrazione o della perdita, il pericolo che tanti analisti preferiscono vedere. Ma angoscia di fronte a qualcosa di misterioso - connesso molto spesso alla differenza sessuale stessa. Perché anche da adulti la cosa più normale del mondo, la sessualità, continua ad apparirci qualcosa di così enigmatico, *puzzling*, misterioso? Questo mistero probabilmente è quello che interroga qualsiasi geloso: *che cosa veramente sente ed è l'altro? Soprattutto quando agisce sessualmente con un altro?* Il mistero è in fondo la soggettività dell'altro - e quindi l'altrui sofferenza e godimento; l'altro come soggetto è qualcosa da cui, in ultima istanza, ognuno di noi è escluso. L'angoscia per il mistero della differenza sessuale è quindi anche angoscia per il nostro essere esclusi da quello che l'altro sente ed è.

Questo sentimento di esclusione nella gelosia si ribalta nella sensazione che un terzo è irrimediabilmente incluso nella relazione di coppia: quel terzo che mi esclude si include anche sempre nella mia relazione erotica. Othello lo dice chiaramente a Jago: quando non sospettavo ancora Desdemona, allora "non trovavo i baci di Cassio sulle sue labbra".⁵ Otello è un gentleman e usa un linguaggio castigato, ma noi pensiamo più crudamente che questi baci di Cassio siano un eufemismo per il pene del suo sottoposto che Othello ritrova implacabilmente dentro Desdemona. La gelosia maschile è descrivibile anche così: è il dubbio atroce che la cavità dell'amata sia "abitata" dal fallo dell'altro, che insomma fare all'amore con la propria donna si risolva in una specie di incontro omosessuale. Da qui la tesi di Freud (1910) secondo la quale gelosia ed omosessualità sono in fondo legate, in particolare nel delirio di gelosia.⁶

Comunque sia, il geloso preferisce distruggere l'oggetto amato - uccidere Desdemona - piuttosto che accettare che goda eroticamente senza di lui. Quindi è un errore ridurre la gelosia ad angoscia per la perdita dell'altro come oggetto: il geloso generalmente preferisce perdere l'oggetto anziché riconoscergli il diritto di godere con altri; egli è angosciato non tanto dalla perdita dell'oggetto, quanto dall'esclusione di se stesso dal godimento erotico dell'altro. La psicoanalisi corrente tende a vedere la mancanza d'oggetto come *deus ex machina* di qualsiasi sofferenza, gelosia compresa: ma il geloso preferisce mancare dell'altro, piuttosto che accettare il fatto che l'altro goda di un terzo. La mancanza dell'amato più che molla della gelosia ne è molto spesso la soluzione.

Riassumiamo. La gelosia, come sofferenza per essere esclusi dal godimento dell'altro amato, è *eterocentrica*. La gelosia - che è al cuore dell'Edipo - è dolore per il proprio esilio dall'altro godente. Ora,

mi pare che questo dolore elementare sia al centro anche della “scelta” perversa. Il capolavoro perverso⁷ consiste nel trasformare il trauma della gelosia in un modo esclusivo di godere sessualmente.

In effetti, la pratica analitica già da tempo ha suggerito quanto l'atto perverso sia connesso ad una forma di dolore psichico, in particolare alla depressione e alla rabbia. Ovvero, la perversione sarebbe una medicina - o, come si dice nello slang analitico, “una difesa” - contro depressione e rabbia. In realtà il termine *difesa* traduce un termine di Freud molto più preciso: *Abwehr*, che significa parare, schivare qualcosa. La perversione schiva la depressione e la rabbia così come uno spadaccino schiva un fendente.

Ma il punto è capire che cosa causa la depressione o la rabbia o ambedue. Oggi, sotto l'influsso della teoria dell'attaccamento, si pensa che ciò che deprime e fa infuriare il soggetto è l'assenza - fisica o mentale - della madre; ma credo che il bambino sia geloso anche del fatto che la madre goda altrove, oppure, che essa soffra per un mancato godimento con qualcun d'altro che il soggetto. Ovvero, ciò che più di ogni altra cosa mi deprime e mi fa arrabbiare non è mia madre come oggetto non più a mia disposizione, ma piuttosto il fatto che io non sono scelto da mia madre come suo oggetto di piacere e tenerezza. È questo che permette la rivalsa perversa, cioè: trarre piacere sessuale proprio ripetendo la situazione che mi deprime e “mi fa incazzare”.

Si prenda il masochismo, nel quale io soggetto mi metto in scena come oggetto umiliato, scartato dalla donna. Questa mia deiezione come oggetto diventa fonte di un godimento speciale perché il godimento dell'altro - di chiunque “mi tradisca” con altri - diventa causa del godimento di me soggetto. Potremmo dire che la perversione è una forma speciale, parodistica, di altruismo: non certo nel senso che si sacrifica il proprio piacere per dare piacere all'altro, ma nel senso che il supposto piacere dell'altro nell'infliggerci dispiacere diventa il nostro stesso piacere.⁸

4 La coppia perversa

È ben nota la battuta che fa incontrare un sadico e un masochista. Il masochista in ginocchio prega il sadico “battimi!” Al che il sadico risponde ruggiante: “Mai!”.

Gilles Deleuze (1977) trovava questa battuta veramente stupida, perché di fatto il sadico e il masochista, secondo lui, non si incontrano mai. Appartengono a due universi del tutto separati. Ma questo è vero non solo per masochisti e sadici, lo è per tutti i perversi. In generale, non ci può essere vera complementarità tra perversioni - anzi, questa mancanza di complementarità qualifica l'essenza stessa della perversione.

Eppure si incontrano coppie perverse. Per coppia perversa non intendo una nella quale uno dei partner - solitamente la donna - compiace l'altro per amore, compassione o calcolato interesse. Certo questa figura di donna unita al perverso non è tutta liscia e chiara: di solito costei si lamenta della perversione del partner cui deve accondiscendere come di una croce che porta in nome dell'amore, ma si hanno buoni motivi per dubitarne. È evidente che qualcosa nella perversione fa godere il partner del perverso. Il complice del parafilico è compassionevole nel senso che ha comprensione per la mancanza di compassione del parafilico.

Ma per coppia perversa intendo qui soprattutto due perversi che paiono vicendevolmente soddisfarsi: lei sadica e lui masochista o viceversa, lei ninfomane e lui che gode nell'ammirarla in amplesso con altri, lui che adora farsi fare clisteri e lei che va in brodo di giuggiole nel farglieli, ecc.. La prima domanda da porsi però è: *esiste* veramente questa coppia? Non ha ragione invece Deleuze, scettico sull'incontro tra due perversi? Tra due parafilici ci può essere certo complicità, ma ci può essere vero incontro?

Queste domande allora convergono in quella più classica: un rapporto tra due perversi può essere veramente amoroso? Di solito si pensa che la loro sia mera passione: ognuno può risultare indispensabile all'altro, eppure mancherebbe quella dimensione di *caritas* che per noi distingue la coppia amorosa dalla

mutua dipendenza erotica all'altro. Ma tutti questi distinguo non potrebbero essere la proiezione di un retaggio della concezione culturale, platonico-cristiana, dell'amore, storicamente datata?

Molti tendono a pensare che quella che chiamiamo coppia normale - etero- od omo-sessuale - non sia altro che un incastro riuscito di perversioni. Che insomma l'amore vagheggiato dalla moralità edificante non esista: il non-perverso non è altri che un "perverso" che ha trovato il suo complemento. Al limite, il perverso etichettato come tale sarebbe semplicemente uno sfortunato che, dato il suo tipo di parafilia, non trova il complementare. Quindi, non solo la coppia perversa esiste più che mai ma, anzi, potremmo dire che ogni coppia è in un certo senso segretamente perversa.

Un altro punto di vista, invece, nega che ci sia vera complementarità tra perversi, anche quando compongono una coppia in apparenza bene affiatata. Questo perché la perversione è un *amor* che manca di *caritas*, e come può esserci coppia senzacaritas?

Altri tendono infatti a vedere ogni coppia che sia pienamente tale come in realtà un triangolo: *un terzo* deve essere presente, anche se virtualmente, perché i due partner si riconoscano come coppia. Il caso più evidente è quello del matrimonio: il terzo - la società di appartenenza dei due - sancisce e riconosce un rapporto di coppia. Ci si chiede perché oggi la gente creda meno nel matrimonio; ma ci si dovrebbe chiedere piuttosto perché, malgrado il fatto che la coppia non sposata sia oggi non meno accettata e garantita della coppia sposata, ciononostante tante coppie continuano a sposarsi. Probabilmente perché è forte il bisogno di una coppia, nella misura in cui si considera amorosa, di chiamare a testimone e garante di questa relazione il senso comune. Ma anche senza iscrizione legale della relazione, ogni coppia pare fare appello ad un terzo *in absentia* che non solo osservi la coppia ma ne sia come il sostegno. Così per la coppia non sposata è essenziale essere riconosciuta come tale dalla cerchia di parenti e amici.

Ora, osserva Clavreul (1967), questo terzo entra nella coppia perversa proprio in quanto deve esserne escluso: al posto del contratto matrimoniale, vige tra perversi quel che lui chiama *contratto di segretezza*. E difatti la vera trasgressione in una coppia di perversi consiste proprio nel divulgare il segreto - atto veramente imperdonabile per il partner tradito. L'altro del perverso può essere infedele, può fargliene di tutti i colori, tutto potrà essere tollerato tranne appunto questa *denuncia* del rapporto perverso. Renderlo pubblico significa infatti far entrare il terzo nel gioco. Ora, per autori di ispirazione lacaniana come Clavreul, la coppia perversa è coppia solo per modo di dire proprio perché è *solo* una coppia: non c'è riferimento trascendente al terzo come Altro.

Colpisce la disparità impressionante dei membri della coppia perversa: "vediamo l'atleta accompagnarsi al mingherlino, l'intellettuale raffinato allo zotico incolto, la donna massiccia alla ragazzina angelica; l'alcolista immorale in coppia con una santa, il vecchio seduttore e libidinoso con la pre-pubertaria innocente, la figura sociale rispettabile con il manigoldo" (Clavreul, 1967, p. 99). Ma queste disparità fisiche, sociali o morali sono forse solo il segno pittoresco di una disparità più essenziale, che fa della coppia perversa una pseudo-coppia: ciò che unisce i due attori non è la reciprocità caritatevole, ma, nel migliore dei casi, una doppia complicità parallela. Un incastro riuscito di due solitudini.

Questa disparità soggettiva era evidente, anzi teorizzata, nella relazione pederastica greca antica. In questa relazione non c'era reciprocità di erotismi: l'uomo maturo che desiderava e amava passionalmente l'adolescente prima che gli spuntasse la barbetta, prima insomma dei 18 anni, non si aspettava affatto di essere desiderato a sua volta dall'adolescente. Quel che era normale, accettabile e decente era che il ragazzino rispondesse con l'amicizia (*filia*) di chi vuole imparare, con un desiderio di sapere, non con eros. L'amante maturo godeva nel sodomizzare il ragazzino, questi godeva nell'andare a scuola dall'amante - di fatto, stare col pederasta era per gli adolescenti greci quel che per i ragazzi di oggi è andare al liceo.

Certo una reciprocità perfetta non esiste in nessuna coppia, per quanto lontana dalla perversione. Ma

qui cogliamo l'importanza del terzo - venga o meno poi incarnato nell'ufficiale civile - nel costituirsi della coppia: il terzo, come testimone, riconoscitore e garante iscrive la relazione privata tra due in un campo ideale di reciprocità che assegna il godimento di diritti e l'esercizio di doveri, in un mondo di ruoli e norme dove le idiosincrasie individuali svaniscono. Il terzo certifica che relazione c'è.

Ma il fatto che l'esclusione del terzo, del testimone, sia essenziale alla perversione ci apre forse un sipario per vederla in faccia: *la matrice di ogni perversione forse è proprio questa esclusione di un terzo, che originariamente era il soggetto stesso*. La segretezza che per i perversi va mantenuta nei confronti del pubblico è quindi la ripetizione di un'ignoranza nella quale il soggetto, probabilmente da piccolo, si era sentito confinato. Ma in un certo senso una coppia caritatevole (non perversa) si costituisce solo nella misura in cui questo terzo escluso viene incluso nell'atto stesso: perché la sua presenza virtuale esautora il polo perverso, e fa sì che il piacere dell'altro diventi ad un tempo causa e fine del mio piacere.

5. Sex e gender

La coppia perversa è solo apparente anche per l'americano Robert J. Stoller. Meglio di altri autori egli ha mostrato come le perversioni siano un modo per esprimere - ma anche per controllare e addolcire - una profonda ostilità contro l'altro. Questo odio, che si manifesta con chiarezza nelle forme sadiche, permeerebbe ogni forma perversa: questa sarebbe sempre frutto di un'interazione tra ostilità e desiderio sessuale. Il partner - complice o vittima - del perverso prenderebbe il posto del genitore nei cui confronti il parafilico manifesta il suo risentimento. Nella nostra ottica: questa ostilità cancella la dimensione caritatevole, etica, dell'atto sessuale.

Questa rabbiosa ostilità in gioco nelle perversioni sarebbe dovuta al fatto che almeno uno degli adulti di riferimento ha voluto negare *l'identità di genere* del bambino - più comunemente, la sua maschilità. Insomma, a mamma e papà non piaceva avere un maschietto - comunque non *quel* maschietto.

Spesso l'esperienza clinica con i perversi conferma questa negazione dell'identità di genere. Non sempre, ma spesso, il perverso racconta che un genitore - in particolare la madre - non lo voleva maschio. Lo pettinava o lo vestiva come una bambina. Se la mamma non aveva una figlia femmina, ne esprimeva l'ardente desiderio.

Ma che cosa è maschilità e cosa è femminilità? Ora, nessun analista vero pensa che basti avere un pene per essere uomo ed avere una vagina per essere donna. Tutte le forme di devianza sessuale dalla norma, dalle varie forme di omosessualità fino al transessualismo, starebbero lì a dimostrare che ci vuole dell'altro perché un soggetto con un certo sex accetti di essere membro di un certo *gender*. È l'ABC della psicoanalisi, la sua scommessa fondatrice.

Ma proprio su questo punto cruciale l'intera psicoanalisi si dibatte in una problematica esitazione. Uno dei dogmi di Freud che quasi tutti gli analisti, di quasi tutte le scuole, accettano è la costituzione fondamentalmente *bisessuale* di ogni essere umano. Essere un uomo o una donna "normali" significa che una delle due parti, maschile o femminile, prevale sull'altra. L'altro *gender*, di solito, non è abolito ma confluisce nell'identificazione sessuale che prevale. In questo modo la teoria psicoanalitica delle nevrosi e delle perversioni fa perno su una dialettica tra maschile e femminile. Ad esempio, l'isterico - uomo o donna - è un soggetto che avrebbe seri problemi nell'accettare la propria "parte femminile".

Il guaio però è che Freud non ha mai chiarito veramente che cosa fosse per lui maschile e femminile - non è chiaro quindi che cosa componga questa bisessualità. Innanzi tutto, per la psicoanalisi il desiderio sessuale (libido) non è specificamente maschile o femminile: le pulsioni sessuali non hanno sesso. Quando pensiamo a maschile o femminile pensiamo alla differenza tra convesso e concavo; ma quel che sembra contare qui è piuttosto il ruolo in un'attività.⁹ Freud dice che, *in un certo senso*, possiamo identificare il

maschile con l'attività e il femminile con la passività (Freud, 1915). Infatti, per lui ogni pulsione (*Trieb*) ha una forma attiva e una passiva: succhiare ed essere succhiato, defecare ed accogliere gli escrementi altrui, guardare ed essere guardato, aggredire ed essere aggredito, ecc. Per "femminilità" possiamo quindi intendere la declinazione passiva della pulsione?

Si dà però il caso che per Freud ogni pulsione, in quanto tale, è in un certo senso attiva, è un *fare* - possiamo dire che ogni pulsione è maschile e che la sessualità, anche nelle donne, è in fin dei conti maschile. Allora la declinazione passiva della pulsione, come suggerisce Lacan (1973, cap. XV), andrebbe piuttosto descritta come farsi succhiare, farsi defecare addosso, farsi guardare, farsi penetrare, farsi aggredire, ecc.. Se l'uomo dà e prende, la donna si dà e si fa prendere. La femminilità sarebbe quindi una specializzazione del maschile: è *un farsi fare qualcosa*. Ma ha questo a che fare con la forma anatomica del maschio e della femmina?

Questo problema della teoria analitica è poi aggravato dal fatto che, negli ultimi decenni, è cresciuta a dismisura la riflessione - storica, antropologica, psicologica, filosofica - sulla differenza di genere. Questa letteratura tende a convergere verso questa conclusione di fatto: a parte la realtà fisica - anatomica e ormonale - *nessuno sa in che cosa consista veramente la differenza di genere* e quindi che cosa significhi veramente un'identità maschile o femminile. Del resto identità e differenza sessuali sono radicalmente storicizzate dai *gender studies*: ogni cultura o epoca "interpreta" in modo specifico che cosa significhi essere uomo o donna o omosessuale o masochista, ecc..

Tra l'evidenza fisica, che distingue in modo netto un organo ad angolo acuto da uno ad angolo ottuso, e la storia culturale, che dà a questa distinzione significati tanto diversi, c'è quindi uno iato colossale.

Ora, il progetto di Freud - che poi, anche se con qualche revisione, è rimasto quello della psicoanalisi - era a dir poco temerario. Da una parte Freud intendeva fare scienza, e fare scienza significa avanzare spiegazioni universali: la sua teoria non è etnologica né storicista, intende dire insomma qualcosa di universalmente valido su tutti gli esseri umani, passati presenti e futuri. Proprio perché la psicoanalisi respinge il relativismo antropologico, sin dall'inizio ha avuto rapporti alquanto tesi con gli antropologi culturali. Spesso costoro hanno rimproverato alla psicoanalisi di universalizzare modi di essere, soprattutto sessuali, della società occidentale.

Eppure, allo stesso tempo la scommessa di Freud consisteva nello storicizzare ciò che chiamiamo "identità", "salute", "normalità", "patologia" - in particolare, l'identità di genere. In breve, non si nasce maschio o femmina, lo si diventa. Per Freud l'uomo e la donna equilibrati sono quelli che sembrano aver seguito il precetto di Nietzsche: "diventa quel che tu sei." La psicoanalisi è quindi "storicista", nel senso che crede nella storia individuale. Da qui le teorie analitiche dell'evoluzione della libido, del rapporto alla castrazione, dell'Edipo e della sua distruzione, ecc.: esse intendono mostrare che un essere con un certo corpo diventerà psichicamente uomo o donna - o qualcos'altro - attraverso un processo storico scandito da traumi, sforzi, delusioni, teorie e miti individuali.

In questa storia certo svolge un ruolo essenziale l'anatomia, ma soprattutto in quanto esperienza di confronto obiettivo con l'altro: è fondamentale che ad un certo punto il maschietto scopra che le femmine non hanno il pipì e che la femminuccia scopra che i maschi hanno qualcosa che lei non ha e che ambedue ad un certo punto scoprono che i genitori fanno cose strane con i loro corpi. Comunque per la psicoanalisi l'anatomia non è il destino: è un fattore essenziale, ma resta una variabile.

Questa scommessa sulla storicità del desiderio di ogni soggetto porta la psicoanalisi a teorie alquanto rischiose. Ad esempio, l'amore materno non deriverebbe da un istinto innato nella donna, ma da una trasformazione: il bambino sarebbe il fallo che ogni donna vorrebbe far proprio e che aspira a produrre come se fosse una propria deiezione anale. Il desiderio materno non sarebbe insomma inscritto nel destino

genetico od ormonale della femmina, sarebbe frutto di una dialettica storica del desiderio di un soggetto con corpo femminile.

Inutile sottolineare quanto questo progetto contrasti con il buon senso, anche di molti scienziati. È difficile per un biologo accettare l'idea che quel che differenzia il maschio dalla femmina sia solo una differenza anatomica e che tutto il resto sia storia del desiderio; per lui, infatti, le differenze tra maschi e femmine sono anche e soprattutto ormonali.

Come è noto, si è femmina quando si hanno due cromosomi XX e si è maschi quando si hanno due cromosomi XY. Ora, si dà il caso che mentre nel cromosoma X si sono trovati molti geni - oltre 90 - nel cromosoma che determina la maschilità, l'Y, non si sono trovati geni. Questo significa che i geni di maschi e femmine sono gli stessi, anzi, potremmo dire che sul piano genetico siamo tutti, uomini e donne, femmine. La presenza del cromosoma Y si limita in effetti a sviluppare degli ormoni che, sin dall'inizio, producono effetti drammatici: i genitali maschili si formano a partire da una certa risposta dei tessuti all'ormone maschile (testosterone) a sua volta attivato dal cromosoma Y. Sul piano ormonale la differenza non è tra tutto o niente, ma tra più e meno: le donne sviluppano molti più estrogeni dell'uomo, l'uomo sviluppa molto più testosterone della donna. In conclusione, le differenze, anche psichiche, tra uomini e donne non hanno basi genetiche, piuttosto ormonali. Per la psicoanalisi, invece, conta solo la differenza anatomica.

Comunque, qualunque sia l'origine della differenza, resta che ai test sofisticati di oggi maschi e femmine, anche se appaiono pari su molti registri - ad esempio per quanto riguarda i livelli di intelligenza, così come è definita dai test - risultano diversi per molte attitudini. È possibile spiegare queste diversità in termini di percorsi psichici, formativi, diversi?

Abbiamo allora due tendenze contrastanti. Da una parte abbiamo gli studiosi dei *gender studies* che tendono ad andare ben oltre Freud storicizzando radicalmente l'identità di genere. Dall'altra coloro che invece tendono ad universalizzare e naturalizzare le differenze tra maschi e femmine; per costoro, le pur spettacolari variazioni storiche e culturali che possiamo documentare sarebbero tutto sommato poco rilevanti.

Ora, la teoria freudiana ha incontrato difficoltà - ma anche il successo - proprio perché essa non si decide veramente mai tra i due approcci, lo storicista e il naturalista. Da una parte la teoria mira ad enunciare ciò che è universale nel genere umano, e quindi rimanda il tutto ad una costituzione - che oggi chiamiamo genetica - dell'*homo sapiens*. Dall'altra la teoria ricostruisce la formazione dell'identità sessuale come processo storico individuale.¹⁰

Questa ambiguità viene razionalizzata nel suo famoso mito delle origini esposto in *Totem e Tabù* (Freud 1913): l'umanità civile sarebbe l'effetto dell'omicidio del padre originario dell'orda primitiva ad opera dei fratelli maschi tra loro coalizzati. Per Freud la civiltà nasce da un complotto riuscito per uccidere e mangiarsi il padre. Trattandosi di qualcosa che gli esseri umani hanno fatto e vissuto almeno una volta, questo evento non fa parte del DNA umano; ma, nella misura in cui la nostra stessa psiche è conseguenza di questo evento strutturante, quest'ultimo è entrato a far parte della nostra natura se non altro psichica. L'uccisione del padre primitivo è la proiezione mitica del mito scientifico di Freud: superare la barriera tra cultura e natura, tra storia e genotipo, barriera che il neo-darwinismo moderno invece impone. In effetti, il "dogma centrale" del neo-darwinismo è proprio questo: nessun evento che accade al fenotipo (all'individuo) influenza il genotipo (quel che viene trasmesso alla progenie) - ovvero, l'evoluzione storica culturale non ha nulla a che vedere con la logica evolutiva della natura genica.

Ma cosa possiamo pensarne noi, figli ad un tempo di Darwin (come quasi tutti) e di Freud (come non più moltissimi)? Come destreggiarci tra i due paradigmi in apparenza contraddittori, quello storico che relativizza le identità di genere e quello naturalista che invece sottolinea i determinismi genetici? Siamo

costretti ad una scelta di campo o all'opposto ad un eclettismo che metta delle pezze a tutto ma privo di rigore? Il progetto di Freud era di vedere la sessualità umana come ad un tempo costruzione storica individuale e radicamento nelle pulsioni: questo progetto è ancora viabile, alla luce dei progressi della biologia? Oppure è da abbandonare come una scommessa grandiosa ma fallita? Questo è uno dei grandi problemi su cui si gioca la sopravvivenza della psicoanalisi.

6. Femminilità primaria. La teoria di Robert Stoller

“La specie umana non è particolarmente incline all'amore, soprattutto quando fa l'amore.” (Stoller, 1978, p. 46).

Vediamo come Stoller, a proposito delle perversioni, si cimenti con questo grande problema: i rapporti tra sessualità e storia individuale. In risposta all'enigma della bisessualità, egli ipotizza, a differenza di Freud, una femminilità *primaria* - ovvero, come egli dice, una “identità nucleare di genere”. Questa identità non dipende dalle vicissitudini storiche individuali, ma è congenita. “Se non fosse per le teorizzazioni di Freud – (Ibid., p. 60-1) - chi avrebbe mai dubitato di una femminilità primaria?” (In realtà molti biologi alquanto illustri ne dubitano, ad esempio Lewontin [1995]).

Però per Stoller è primaria la femminilità, non la maschilità: all'inizio siamo tutti femmine. Poi alcuni acquisiscono la maschilità - di solito sono individui con un pene, ma ci possono essere eccezioni. In questa psico-embriologia ipotizzata da Stoller, la femminilità è quello che ognuno di noi eredita, la maschilità è qualcosa che si acquisisce. Femmina si nasce, maschio si diventa. Quindi, per Stoller in fondo essere femmina è qualcosa che *si resta*: è un mancato sviluppo. E infatti, se fenotipi dotati di pene devono diventare uomini, la madre deve dare loro un sostanziale aiuto.

All'origine saremmo tutti femmine semplicemente perché la prima persona con cui siamo in relazione è una donna: nel rapporto simbiotico, fusionale, che si stabilisce tra il neonato e la sua nutrice, il primo prenderebbe la femminilità della seconda come sua identità primaria. Il nostro primo sesso è quello della nostra mamma.

Ma a questo punto Stoller si imbroglia nei suoi fili. Parrebbe che questa femminilità primaria sia qualcosa di acquisito nel rapporto con la madre: ma poi lui stesso parla anche di una maschilità primaria, biologica, innata. Questa identità nucleare sarebbe evidenziata da tutte le differenze precoci tra attitudini e comportamenti tra maschi e femmine - quindi, non derivate da influssi esterni. Purtroppo tutti gli esempi che egli porta riguardano atti o attitudini presenti *più o meno* tra maschi e femmine, non qualcosa che li differenzi categorialmente. Basta una tendenza a fare qualcosa più o meno di un altro per determinare una differenza di *gender*? E quando, da adulto, un uomo è attratto solo da donne e una donna solo da uomini, questa divaricazione netta ha come base delle attitudini più o meno?

Pur rivendicando un'identità sessuale primaria, Stoller resta però pur sempre uno psicoanalista: ovvero, quel che conta è *la storia di un individuo* per cui questi, pur essendo nato maschio, diventa un omosessuale femminile, un travestito o un transessuale. E perché storia ci sia - e quindi abbandono o tradimento dell'identità primaria di genere - occorre che intervenga l'Altro. Questo nella psicoanalisi dominante è la mamma. Se l'individuo abbandona quel che lui o lei erano originariamente, è perché la mamma ha *distorto* qualcosa di originario e iniziale.

Ora, la psicoanalisi soprattutto americana, per quanto riguarda il rapporto primitivo del soggetto con l'Altro, parte da un presupposto alquanto mitico: la *simbiosi originaria con la madre*. Questa teoria della simbiosi - secondo la quale il *self* del bambino in un primo tempo non è differenziato da quello della madre - è stata elaborata da analisti in sostituzione di un altro presupposto, non meno mitico, di Freud: quello del *narcisismo primario*, cioè di un bambino originariamente occupato solo dal proprio corpo e dai propri

bisogni. In cento anni, questo sarebbe stato il progresso sostanziale della conoscenza psicoanalitica: capire che ognuno di noi non è originariamente chiuso in se stesso, ma è fuso con la madre, e quindi che maturare non è tanto aprirsi man mano agli altri (come pensava Freud) quanto piuttosto separarsi e distinguersi dalla madre. La mia impressione però è che, passando dal mito d'origine del narcisismo primario al mito d'origine della simbiosi primaria con la madre, la teoria sia passata dalla padella alla brace.

La nostra esperienza a contatto con i piccoli non ci impone l'evidenza di questa famosa simbiosi. Molto precocemente il bambino è attratto dal mondo esterno: è incuriosito da palline oscillanti, suoni strani, accetta degli estranei che lo cullano bene, ecc.. E se al bambino mancano stimoli egli piange per noia. Ovviamente con la madre viene a stabilirsi un rapporto del tutto privilegiato, ma perché fusionale? La teoria della simbiosi originaria non è quindi affatto un dato di osservazione: è una chiave genealogica con cui gli analisti interpretano la storia del bambino. È un pre-giudizio teorico, ovvero un giudizio che preforma l'esperienza.

Ora, questa mitica simbiosi primaria è invocata da Stoller per spiegare l'omosessualità maschile e il transessualismo. Nella fase simbiotica, infatti, il bambino pensa di *essere la madre*: egli si sente parte della madre, e la madre è parte di lui. E siccome la madre è femmina, il soggetto si sentirebbe femmina. Si tratterebbe qui di una femminilità originaria, pensata non attraverso la sua opposizione alla maschilità, ma come un *apeiron*, un indifferenziato da cui femminilità e maschilità reali deriverebbero. Quindi, il fatto che, più tardi, un maschio si ritroverebbe a sentirsi femmina sarebbe il reliquato di questa femminilità originaria su *imprinting* materno. Si tratta di un'interpretazione seducente, ma che incontra presto serie difficoltà.

Innanzitutto, il fatto che una madre sia una donna non implica *ipso facto* che le funzioni materne siano femminili. Funzioni femminili e funzioni materne non coincidono. Se pensiamo la maschilità come attività, dovremmo descrivere le funzioni materne come piuttosto maschili: chi è più attivo di una madre, chi è più passivo di un bébé? Lungi dall'essere una simbiosi, la relazione madre-bambino ci appare una relazione complementare dove l'attività è dalla parte della madre. È il bimbo ad essere femminile, nel senso di passivo. Se il bambino piccolo si identificasse alla madre, dovrebbe identificarsi a funzioni eminentemente attive.

A meno che Stoller non voglia dire che il bimbo si identifica - o si fonde psicologicamente - non con la madre in quanto madre, ma in quanto donna. In questo caso entreremmo in tutt'altri orizzonti, in quanto il bambino piccolo sarebbe allora capace di vedere la madre anche come una donna, cioè al di fuori della loro relazione. Non ho lo spazio qui per mostrare come questa sia per me la via giusta.

D'altro canto, un adulto che non emergesse dalla fase simbiotica, che non riuscisse a differenziarsi come *Self* autonomo, dovrebbe essere piuttosto un regredito profondo o uno schizofrenico. Invece, omosessuali femminei e transessuali di solito non sono affatto regrediti o schizofrenici. Come metterla allora con la teoria-dogma della simbiosi originaria?

Viene in soccorso Greenacre (1959) con la sua *simbiosi focale*: la madre dell'omosessuale effeminato o del transessuale non riuscirebbe a liquidare una simbiosi focalizzata sui tratti sessuali. Ma perché usare ancora il termine simbiosi, che implica sempre qualcosa di totale, di pervasivo, non certo di focale? Se una simbiosi è simbiosi, non può essere focale - si tratta di un ossimoro. Ma se gli analisti si sentono tenuti a ricorrere ad espressioni del genere, è per pagare la loro tassa non evadibile alla Teoria: questa esige il riferimento allo stadio primitivo, simbiotico.

7. L'esperimento transessuale

Ora, il perverso - e ancor più l'omosessuale femminile e il travestito - sarebbe un maschio che non è stato aiutato dalla madre a superare la sua femminilità primaria. Questo perché la fase simbiotica originaria

con la madre sarebbe durata troppo a lungo o sarebbe stata troppo intensa. Il perverso è un mammone... Questo spiegherebbe appunto la specializzazione maschile delle perversioni. Queste sono insomma un disturbo di *gender*.

Il meglio di sé Stoller l'ha dato nella sua analisi del transessualismo. Il transessuale è un soggetto con corpo maschile che si è sempre considerato - sin da quando ha una qualche memoria di sé - una femmina. E che spesso è stato considerato sempre tale anche dai parenti. "Ho un'anima di donna imprigionata in un corpo di maschio" è il suo *leit motiv* (continueremo ad usare il genere maschile per designarlo). Non è un effeminato: si comporta da donna con grande naturalezza, come con naturalezza uno parla la propria lingua materna. Difatti molto spesso provvede, prima o poi, a correggere chirurgicamente l'errore, e a far cambiare il suo genere anagrafico. Non ama le donne, anzi, sente nei loro confronti un'invidia cosciente, aperta, talvolta disperata. Si accoppia con uomini del tutto virili - i transessuali hanno orrore degli uomini omosessuali - e conduce per il resto una vita del tutto femminile, nell'amore come nel lavoro. I mestieri che sceglie per lo più si connotano come tipicamente femminili: indossatrice, maestra di scuola, bambinaia, prostituta. Una volta cambiato sesso, non soffre di disturbi nevrotici più della media della popolazione generale. Ora, Stoller cerca di dimostrare che il transessuale è un bimbo maschio che *restafemmina*: un esperimento naturale che confermerebbe la sua teoria.

La madre del transessuale è una donna cui non è mai piaciuto essere femmina. Questo perché sua madre a sua volta l'aveva trattata come un essere sessualmente neutro e il padre aveva incoraggiato la sua identificazione con lui. Fino alla pubertà la madre del futuro transessuale aveva desiderato essere maschio, si vestiva come un maschio e giocava con i maschi. Con l'inizio dell'adolescenza, questa donna ha rinunciato alla sua mascolinità, si è costruita una facciata femminile - quindi matrimonio e maternità. L'uomo da lei sposato (padre del transessuale) è un uomo passivo e distaccato, la moglie lo deride di fronte ai figli. Se questa donna ha più figli, quello cui tocca il transessualismo è quello che lei considera "bello e fine". È un suo specchio narcisistico: è il suo figlio-capolavoro. Prodotto immaginariamente partenogenetico, questo figlio preferito è "il fallo perfetto". L'epoca dell'allattamento è idilliaca, quindi si stabilisce una felice simbiosi che viene perpetuata da questa madre, maschio fallito, come compensazione e cura per la sua fondamentale infelicità. Quando il transessuale piccolo arriva, con la madre, dallo psicologo, offre lo spettacolo di un'intesa perfetta, guduriosa, con la madre. Scrive Stoller:

"Il carattere più vistoso [del bambino transessuale] è l'assenza di qualsiasi conflitto. Il bambino non sviluppa mai (in assenza di trattamento) un rapporto eterosessuale con la madre e perciò non si instaura mai un conflitto edipico. I due formano a tal punto un'unità, hanno ciascuno una tale libertà sul corpo dell'altro, che non si sviluppa alcuna tensione sessuale." (Stoller, 1978, p. 143).

Per Stoller il transessualismo non è una perversione: è un esperimento storico - in fondo riuscito - di mancato sviluppo della mascolinità in un bambino a cui è capitato di avere un pene. Là dove il transessuale riesce, il perverso fallisce. Anche il perverso è frutto di una simbiosi eccessiva, troppo lunga, e di un rifiuto della mascolinità da parte della madre. Però, a differenza del transessuale, che resterebbe femmina, il perverso svilupperebbe la mascolinità, anche se a prezzo della perversione.

Questa metterebbe metaforicamente in scena la sua ostilità nei confronti della madre proprio nella misura in cui questa avrebbe negato o svilito od osteggiato il suo essere maschio. Insomma, il perverso si ribellerebbe al destino transessuale cui la madre lo destinerebbe.

Questa di Stoller è una teoria non priva di eleganza e plausibilità. Essa ha il merito di fornire una spiegazione alla preponderanza maschile nelle perversioni, cosa di cui poche teorie riescono a rendere conto. Occorre aggiungere però che Stoller ha finito con l'inficiare in parte la sua stessa argomentazione quando ha visto questa carica di ostilità e di odio nei confronti dell'altro come condizione di qualsiasi

eccitazione sessuale, anche la meno perversa. Nell'attrazione sessuale le correnti amorose e tenere si combinerebbero sempre con quelle aggressive: il desiderare l'altro esprimerebbe sempre, oltre ad una possibilità di amore ed abnegazione, anche una rivalse per il rancore che l'altro seducente scatena. L'ostilità sarebbe il pepe della sessualità - non solo, ma di molti altri godimenti, ad esempio artistici. Anche nella vera arte si deve esprimere un odio distruttivo: "L'arte è demolizione. Il *Kitsch* è il cadavere che rimane quando l'arte perde la sua carica di rabbia" (Stoller, 1978, p. 43). Insomma, la perversione denuncierebbe la sessualità normale come *Kitsch*. Ma se ogni desiderio sessuale implica ostilità distruttiva, cade la specificità della perversione. In un certo senso, Stoller ritorna alla teoria originaria di Freud: le perversioni sarebbero in fin dei conti componenti della sessualità genitale matura. Un desiderio di solo amore, puramente costruttivo, è qualcosa di scialbo, insipido.

Freud aveva in un primo tempo stemperato la differenza tra perversioni e sessualità normale facendo della seconda un bricolage delle prime. Stoller va oltre: fa della perversione addirittura la chiave dell'eccitazione sessuale. Ma in questo modo, dato che l'ostilità nei confronti dell'altro è la condizione del desiderio sessuale, viene a cadere la differenza etica tra sessuale perversa e non.

8. La tragedia perversa

Comunque gli analisti, condividano o meno le tesi di Stoller, tendono a pensare che causa delle perversioni sia un *trauma cronico*. Trauma, nel linguaggio analitico, è l'evento storico: qualcosa che irrompe nella vita di un soggetto e ne cambia il corso. Nella mitologia genetica dell'*Object Relation Theory*, l'evento originario è il tardare o mancare del seno materno: sorgente e modello di ogni trauma successivo. Di solito però gli analisti non credono che questo evento sia puntuale: esso si dipana nella relazione prolungata con i genitori. La perversione, come ogni altra struttura del desiderio, sarebbe la risposta a qualcosa che per un soggetto *ha fatto evento*: la serie di rotture e delusioni nel rapporto con la madre e con gli "altri significativi". Ma come questo evento - qualunque esso sia - genera fantasie e atti perversi?

Per Freud la nostra psiche trasforma continuamente ciò che ci traumatizza in rappresentazioni. Il trauma elementare è un evento che, quando non ci colpisce materialmente, comunque ci ferisce. L'auto su cui viaggio si decappotta: sono vittima passiva dell'offesa. L'elaborazione psichica consisterà nel riuscire a *dominare* in qualche modo ciò che mi ha ridotto a paziente che patisce. Secondo Freud questa padronanza (*Bemächtigung*) psichica dell'evento che mi ha minacciato o ferito si realizza attraverso una ripetizione giocosa. Attraverso il gioco e la fantasia, gli esseri umani dominano i traumi ripetendoli come simulazione. Innanzitutto, la psiche trasforma lo *spavento* in *paura*: quest'ultima ha per oggetto una rappresentazione, non più il puro evento impreveduto che mi ha traumatizzato. Dopo il decappottamento dell'auto, per un po' avrò paura di rimettermi in auto. Lo spavento riguardava l'evento presente, la paura invece riguarda la rappresentazione mentale di un evento possibile, futuro.

L'esempio più celebre di rappresentazione precoce dato da Freud (1921) è il cosiddetto "gioco del rocchetto". Quando il figlio della figlia di Freud aveva un anno e mezzo, si divertiva a gettare vari oggetti sotto mobili e letti. Secondo Freud questo strano gioco era una trasformazione di un gioco a cui il bimbo era intento quando era più piccolo: posto di fronte alla sua culla, gettava un pezzetto di legno attaccato ad uno spago aldilà della parete della culla esclamando *o-o-o* (*fort* tedesco: via!), poi faceva riapparire questo rocchetto davanti ai suoi occhi tirandolo a sé ed esclamando *da* (in tedesco: ecco!). Interpretazione: con questo gioco il nipotino metteva in scena quel che, per lui, era uno degli eventi più traumatici - l'assentarsi della madre. Ma questo gioco aveva un lieto fine, perché il rocchetto - leggi: la madre - ricompariva, ciclicamente. La padronanza dell'evento traumatico consiste insomma nel trasformare la singolarità dell'evento reiterandone la rappresentazione, è superare il trauma teatralizzandolo.

Giochi tipo rochetto sono la matrice di ogni *fiction* a lieto fine: l'eroe cui ci identifichiamo corre vari pericoli - *fort* - ma alla fine si salva e trionfa - *da*. Ma il gioco successivo, quello in cui il bambino getta gli oggetti solo per farli sparire, appare una primitiva *tragedia*: non si vede traccia di lieto fine, l'eroe alla fine soccombe. Ora, che cosa spinge noi adulti - sulla scia di noi bambini - a trarre piacere non solo da spettacoli a lieto fine, ma anche da quelli a finale penoso?

Né il pubblico popolare né i bambini amano i finali tragici. Anche dopo che Cappuccetto Rosso è stata divorata dal lupo, occorre che un cacciatore la salvi: dopo *fort*, *da*. Per questa ragione tendiamo a pensare che il pubblico di massa sia alquanto infantile, mentre il pubblico che gusta il tragico sarebbe adulto, maturo, forte. La nostra civiltà è orgogliosa del proprio godimento tragico. Eppure abbiamo visto che un certo scivolamento dal comico al tragico si compie già al livello dei giochi di un bambino piccolo.

Resta comunque la domanda: quale godimento traiamo dall'assistere alla sofferenza e alla rovina del nostro eroe? Non c'è insomma della perversità nel nostro gusto del tragico?

Le risposte più importanti che siano proposte per render conto di questo enigma del godimento tragico sono quelle di Aristotele e Freud. Tralascieremo il primo per ragioni di spazio e ci concentreremo sul secondo. Anche se Freud e Breuer si ispirarono proprio ad Aristotele quando chiamarono "catartica" la terapia che ha preceduto la psicoanalisi.

Per Freud padroneggiamo il traumatico elaborando lo spavento in angoscia. Ad esempio, Freud si era chiesto il perché dei sogni traumatici: questi sogni ricorrenti, in cui riviviamo il trauma reale che abbiamo subito, non confutano la sua teoria del sogno come realizzazione immaginaria di desideri? Come un trauma può essere desiderabile e quindi sognato? Ma gli incubi notturni svolgono comunque una funzione: ripetendo oniricamente la scena del trauma, il soggetto *lega* l'evento trasformandolo in rappresentazione. Non è più l'auto reale che si decapotta: è la sua immagine. Quel che la psiche aveva subito passivamente, ora, grazie alla ripetizione della sua rappresentazione, diviene una figura minacciosa che il soggetto può controllare. Questa rappresentazione può divenire anche inconscia: in questo caso la paura evolve in angoscia. Ma anche l'angoscia per una rappresentazione inconscia - come quando siamo in ansia ma non sappiamo bene perché - è parte di questo progressivo lavoro di legamento dell'evento che ci fa soffrire a causa delle nostre rappresentazioni psichiche.

Quindi, il passaggio dallo spavento all'angoscia è un passaggio dall'evento alla rappresentazione. L'angoscia riguarda delle rappresentazioni sia cosce che inconscie e del resto la differenza tra le due può essere sottile. L'agorafobico, ad esempio, è angosciato da una rappresentazione conscia, manifesta: gli spazi pubblici. Ma allo stesso tempo, secondo Freud, la situazione fobica è un sostituto di un'altra rappresentazione, inconscia. L'angoscia sarebbe allora una paura il cui oggetto originario è scivolato nell'inconscio.

L'angoscia quindi è un-meno-peggio per il soggetto: ciò che fa soffrire diventa rappresentabile, perciò prevedibile, e allora, entro certi limiti, psichicamente elaborabile e quindi evitabile. Non posso disfarmi dell'evento traumatico - è accaduto ormai - ma posso disfarmi di rappresentazioni del trauma. Nel lavoro del lutto mi separo dalla persona amata che ho perso; analogamente, col lavoro dell'angoscia mi separo, lentamente, da ciò che mi terrorizza e lo evito. Certo l'angoscia non ci piace: è come una medicina che darà anche giovamento, ma che resta molto amara.

Torniamo al godimento tragico. Che cosa ci troviamo di bello, o di sublime, nella rappresentazione della sofferenza senza riscatto dell'eroe cui ci identifichiamo? Per Aristotele, infatti, la rappresentazione tragica suscita nello spettatore pietà o misericordia e angoscia. Ma non è masochistico questo piacere che implica i dispiaceri della pietà e dell'angoscia?

Ora, da Aristotele a Freud si pensa che la rappresentazione tragica produca un piacere particolare, che

Aristotele chiamò *katharsis*. Da secoli si discute su che cosa veramente Aristotele intendesse per catarsi; senza però inoltrarci nei meandri di questa disputa, possiamo dire che la *katharsis* è un piacere che porta l'impronta del dolore di cui essa è liberazione. È come quando con un massaggio si tocca un punto nevralgico: la stimolazione di questo punto, proprio perché indolenzito, produce un *piacere liberatorio*, agrodolce, un dolore squisitamente piacevole. Perché si mette in movimento un nodo, qualcosa di rigido. Una rigidità simile ci fa soffrire nella noia: è questa a spingerci ad assistere a spettacoli pietosi e angosciosi.¹¹ La noia è una pura potenzialità di pietà e angoscia che, non potendosi attualizzare in rapporto ad eventi, ci ritorna come un boomerang: puro desiderio di godimento che non trova alcuna sofferenza per goderne. In generale, possiamo dire allora che i divertimenti - tra cui gli spettacoli tragici - sono una difesa contro la noia. Ma questo accade non solo quando andiamo a teatro o al cinema: una strategia simile ispira quelle vere e proprie rappresentazioni "tragiche" che sono gli atti perversi.

In clinica da tempo si è stabilita una connessione tra atti perversi e depressioni: spesso il perverso è uno endemicamente depresso (De Masi, 1999, pp. 44-6). E chi entra in depressione talvolta è capace di atti perversi che non compirebbe mai con un umore normale. Si tratta per lo più delle cosiddette "depressioni vuote", del sentimento del "Sé svuotato": il soggetto soffre di un vuoto che toglie senso alla sua vita, la sua esistenza è incolore. Questo *blank self* non lamenta fallimenti o colpe: lamenta il suo sentirsi inaridito, insomma la sua non-esistenza. Ora, chiunque di noi può percepire gli albori di questa depressione: è quella noia vaga, incombente, che ci aizza a divertirci, a volgerci a rappresentazioni eccitanti per ridare vita alla vita. Questo ci porta a teatro, al cinema o ci inchioda davanti al televisore - in altri casi ci porta alla messinscena perversa. Siccome tutti siamo scissi, tutti siamo potenzialmente perversi: altrimenti non avremmo bisogno di divertirci. Ma allora non si sarebbero sviluppati arte, letteratura, spettacoli...

Abbiamo visto come per Freud la psiche umana elabori gli eventi traumatici transustanziandoli in angoscia. Ma questa angoscia - e con essa la pietà o misericordia - viene ricreata ad arte dagli spettacoli che mettono in scena i pericoli che noi, attraverso la figura dell'eroe, paventiamo. La rappresentazione e il gioco fanno qualcosa che la psiche da sola non riesce a fare: sciolgono, *analizzano*¹² ciò che ci angoscia. Ma grazie a questa messa in azione, il soggetto viene rapito dal godimento.

Come in una rappresentazione tragica, anche la perversione tende al piacere catartico. Perché ci sia piacere catartico, occorre però che siano mobilitate prima delle passioni. Passioni nel senso proprio: qualcosa che patiamo, senza poter reagire veramente. Nel caso della tragedia, abbiamo visto, sono in gioco soprattutto misericordia e angoscia; ora, questi sentimenti sono in qualche modo l'inverso dei sentimenti che abbiamo visto in gioco nelle perversioni, la gelosia e l'invidia. La misericordia o pietà è il soffrire per la sofferenza presente dell'altro; l'angoscia è soffrire per la sofferenza futura, possibile, dell'altro. La gelosia è invece soffrire per il godimento dell'altro che si ama, l'invidia è soffrire per il godimento dell'altro nella misura in cui non lo si ama.

Nella messinscena perversa accade qualcosa di simile alla manovra tragica, anche se in presenza di passioni diverse: l'atto parafilico *rappresenta* il trauma della gelosia, lo ripresenta, ma proprio così facendo il soggetto se ne libera, anche se solo provvisoriamente. Nemmeno la catarsi di cui parla Aristotele del resto è una guarigione definitiva: è un massaggio di cui si ha periodicamente bisogno. Perciò finiamo col tornare a teatro, al cinema, ai concerti, ecc. E qual è questa "ferita" che il tragico massaggia, dandoci un piacere liberatorio, purgativo?

Abbiamo parlato della noia depressiva di sfondo. La vediamo già agitare il bambino piccolo, che smania di stimoli per essere distratto dal suo vuoto.

Probabilmente questa noia risponde all'*ingiustizia originaria* della condizione umana - la delusione che, ben presto, ogni soggetto prova nei confronti di una promessa che le prime cure genitoriali sembravano

implicare: che nella vita si meriti sempre la gratificazione. La promessa che si sarà aiutati solo per amore, gratuitamente, è chiaramente smentita dalla realtà - e dai genitori stessi, prima di tutto. Inoltre, non è vero che si gode o si soffre perché, in ambedue i casi, lo si merita. Questo ingiusto, insensato dolore degli esseri umani è il nodo rigido che le arti, senza posa, ci massaggiano.

Allora, le perversioni sono tragedie catartiche per liberarsi della gelosia - "spettacoli" a contenuto nefasto che proprio per questo fanno godere. La perversione è come un massaggio dell'anima erotica: una pena soggiacente, giusto appena sotto la piega della nostra coscienza, alimenta l'emozione speciale della performance perversa.

Come si vede, le dimensioni etica ed estetica sono essenziali nella perversione. L'inclusione delle parafilie in liste psicopatologiche ci ha in parte accecati sulla loro specificità. Proprio perché il gioco perverso è una messinscena tragica - rappresenta il dolore per trarne piacere - esso ha bisogno della soggettività dell'altro. Ma l'altro non è uno spettatore che, come nell'arte, occorre far godere: è uno strumento funzionale al gioco. Entra, volente o nolente, solo come attore nella scena. Questa estetizzazione della sessualità in cui propriamente consiste la perversione si risolve quindi in uno scacco etico: la rappresentazione dell'esclusione del soggetto dal godimento dell'altro originario non si cura del godimento dell'altro reale, attuale. Perché nella messa in atto perversa il soggetto è troppo occupato dalle proprie fantasie: l'importante è che l'altro, come una comparsa, si incastri bene nel copione perché il dramma di cui il perverso è ghiotto finalmente vada in scena.

9. Impostura

I perversi possono avere personalità tra loro molto diverse, eppure ciascuno di loro declina a modo proprio uno stile specifico di essere-nel-mondo, anche se lo si ritrova in persone non perverse. Li sprona una sorta di *vocazione al disincanto*, che assume spesso la forma della *denuncia della vita sociale come impostura*. Chi indulge ad atti perversi è una persona che in qualche modo "non crede" - a che cosa?

Si è notato che spesso i perversi si arruolano in istituzioni morali molto forti: magistratura, polizia, chiesa, educazione dei bambini. Ma questa attrazione per questi enti etici non è una sovra-compensazione per una sorta di scetticismo fondamentale sulla Bontà degli esseri umani e sui loro buoni sentimenti? I perversi perseguono una dimensione morale che - non a torto - vedono carente proprio nel loro desiderio sessuale. Ma questi perversi guardiani della Legge compiono lo stesso errore che compiono molti altri, anche filosofi: l'etica non si riduce alle norme morali, è carità compassionevole per l'altro.

Il perverso non crede: e non solo in Dio o nelle buone leggi o nella natura umana buona. Egli è sotto sotto convinto che chiunque parli in termini sublimi - di altruismo, esaltazioni spirituali, abnegazione per la Causa e per gli altri, coerenza tra parole e atti - che chiunque creda nella propensione al Bene, sia in realtà un impostore. Questo non implica necessariamente il fatto che il perverso sessuale sia più cattivo della media delle persone, anche se forse incorre più della media nei rigori del codice penale: ma, anche se di fatto il perverso è un integerrimo cittadino, comunque ai valori della cittadinanza nel fondo lui non crede. Da qui la sua tendenza a fare dell'ironia, a denunciare l'ipocrisia dei galantuomini di alto sentire, a sghignazzare per i paroloni che esortano alla virtù. È il risvolto morale di quello che analisti tradizionali hanno attribuito all'analisi¹³ del perverso: "il mondo è una merda".

Talvolta il perverso dice anche a chiare lettere: nel fondo *tutti sono perversi*. Il perverso sessuale non si fida di nessuno, proprio come nel fondo sa che gli altri non devono fidarsi di lui. E se oggi la perversione sessuale ci interessa tanto, è proprio perché la nostra società secolarizzata per molti versi fa proprio il punto di vista del perverso: crede sempre meno nel fondo buono dell'umanità e nel valore assoluto delle cause giuste. Per questa ragione alcuni hanno potuto dire che il perverso, in fondo, è il moralista dei nostri

tempi.

Questa figura fu già descritta da Molière nel suo *Dom Juan*, che all'epoca scandalizzò tanto bigotti e benpensanti. Dom Juan in apparenza non è un perverso, è solo un donnaiolo. Ma il Don Giovanni di Molière è anche un filosofo: il suo libertinaggio è il corollario, o l'inferenza etica inevitabile, di una visione atea, secolarizzata, disincantata, del mondo. "Il vostro Dio è l'aritmetica" gli grida il suo servitore Sganarelle - frase che ogni materialista scientifico moderno potrebbe sottoscrivere. La perversione di Don Giovanni fu insomma eletta, nel mondo cattolico, a risvolto sessuale dell'Illuminismo: la modernità disincantata e secolarizzata sarebbe nel fondo perversa. Ma Don Giovanni, martire del diritto al godimento senza limiti etici, proprio per questo trasuda moralismo. La sua moralità è quella della scienza moderna, che si è data il compito di decostruire i buoni sentimenti: l'altruismo non è un *bricolage* di egoismi perversi?

Indubbiamente questa denuncia perversa dell'ipocrisia e del falso altruismo del mondo affascina molti di noi. Da qui l'attrazione per autori come Choderlos de Laclos, Sade, Sacher-Masoch, Oscar Wilde, Bataille, Mishima, Céline, Genet, Pasolini e vari altri. Autori che hanno rappresentato in modo spesso paradigmatico certe perversioni, di cui hanno spesso *testimoniato* - nel senso martirologico del termine - con la loro stessa vita. Ma che cosa ci lascia perplessi, malgrado questo fascino dell'atto perverso nel senso in cui lo abbiamo definito noi? Il fatto che il soggetto resti in qualche modo legato all'impostura ch'egli denuncia, che non la superi mai veramente, finché resta appunto perverso. Egli è come un Voltaire il quale, dopo aver denunciato ogni forma religiosa come una truffa, non potesse fare a meno, ogni volta che va dalla sua amante, di vestirsi da prete: per lui l'atto sessuale è godibile solo se smaschera la lussuria dell'ecclesiastico. Una mascherata del genere, *una tantum*, può anche divertirci, ma certo non la possiamo apprezzare come *conditio sine qua non* per fare l'amore con una donna. In sostanza, l'atto perverso è una denuncia, ma che non porta mai al perdono della sopraffazione denunciata. Il perverso è un moralista che ha bisogno dell'impostore ch'egli denuncia per poter autenticamente godere. Non supera mai la rabbia che costituisce ad un tempo la barriera e la condizione dei suoi piaceri.

L'esibizionista può godere solo denunciando il desiderio lubrico della donna; il *voyeur* solo denunciando la vergogna degli amanti, i quali vogliono celare il loro sollazzo. Il feticista può godere solo denunciando allegoricamente il desiderio di fallo che agita la donna. Il travestito satirizza la superficialità dell'erotismo maschile, cui bastano i feticci ingannevoli della femminilità - una gonna un po' più corta, un reggiseno un po' duro, quisquillie - per desiderare una donna; il travestito è il caricaturista più riuscito dell'erotismo maschile. Il sadico denuncia la sua donna-vittima, che non vuole riconoscere il dolore di cui è stata causa; il masochista denuncia la sua aguzzina che lo schiaccia. Il pedofilo, probabilmente, denuncia la sessualità infantile che si annida dietro i miti culturali della purezza del bambino angelicato; ma anche denuncia obliquamente la donna in quanto non sa essere pura e ingenua come una bambina. Insomma, il perverso può godere dell'altro solo denunciandolo, direttamente o indirettamente. Ma per denunciarlo, non può mai amarlo.

NOTE

¹ Alla fonte dei comportamenti perversi ci sono quasi sempre fantasie a contenuto perverso, cui il soggetto indulge. Proprio per questo non si parla di *rimozione* nelle perversioni: la fantasia "indecente" non viene dimenticata ma anzi messa in atto. Difatti Freud (1927, 1938) vide come condizione degli atti perversi la *Ichspaltung* (*scissione dell'Io*) e la *Verleugnung* (*sconfessione*) piuttosto che la rimozione.

² Cfr. anche Khan (1965a, pp. 64-80; 1965b

³ S. Freud (1905, p. 477; 1908, p. 419).

⁴ A differenza di Freud, però, consideriamo l'Edipo non più come una certa fase di sviluppo della sessualità infantile, ma come qualcosa di "precoce", che determina sin dall'inizio la sessualità infantile anche pre-genitale. Insomma, invidia e gelosia sono sentimenti fondamentali di ogni essere umano, sin dai suoi primi mesi di vita.

⁵ *Otello*, atto III, scena III.

⁶ In molte prediche di pastori fondamentalisti americani - cui ho assistito - questa presenza persistente dell'altro *in absentia* nel corpo del partner è sfruttata a fondo per dissuadere i giovani dalla promiscuità. Dice il predicatore: "Se la tua ragazza è stata con un altro, non baci solo le sue labbra, ma anche quelle di quest'altro. E se costui a sua volta è stato con altre, baciando la tua ragazza baci anche tutte le altre ragazze di quell'altro, le quali a loro volta saranno state bacciate da altri... Ritrovi insomma nella bocca della tua ragazza centinaia, migliaia di altre bocche, di altre lingue, di altra saliva..." Ho visto ragazzi molto impressionati da evocazioni barocche di questo tipo.

⁷ Anche R. J. Stoller (1978, p. 101, 111) nota che il perverso di solito è convinto di aver creato lui stesso la sua perversione, quasi fosse un'opera d'arte. Anzi "considera la sua perversione la sua produzione più abile". In effetti, ammette Stoller, "la perversione è uno dei tanti capolavori dell'intelletto umano". C'è una dimensione squisitamente estetica della perversione, connessa alla dimensione etica che stiamo mettendo in evidenza.

⁸ Ho applicato questo modo di vedere all'analisi di perversioni specifiche - voyeurismo, esibizionismo, sadismo, masochismo, feticismo - in Benvenuto (2003).

⁹ In biologia oggi si tende a identificare maschio e femmina non a un individuo con pene o senza, ma al tipo di gameti, cioè di cellule sessuali. Tra le rane, ad esempio, nessun sesso ha un pene. È maschio l'individuo che ha gameti piccoli e numerosi, è femmina quello che ha gameti grandi e in numero limitato. Da qui una teoria influente secondo la quale molte delle caratteristiche psichiche e culturali dei maschi da una parte e delle femmine dall'altra dipenderebbero da questa differenza di numero dei gameti. Ad esempio, una certa ritrosia della donna nell'accettare il coito sarebbe spiegabile con la necessità genetica che ha la femmina di essere più selettiva del maschio nella scelta del partner sessuale. Avendo la femmina poche cellule germinali nella propria vita feconda, è suo interesse genetico ottimizzarne l'uso, cioè cercare di farsi fecondare dal miglior maschio sulla piazza. Al contrario, una certa promiscuità e dongiovannismo maschili sarebbero "biologici" nella misura in cui è interesse genetico del maschio disseminare il più possibile i propri geni, cercando di fecondare quante più femmine è possibile (vedi Dawkins, 1976).

¹⁰ La teoria psicoanalitica originaria oscilla tra elementi storici e genetici. Ad esempio, lo sviluppo delle varie fasi libidiche - orale, anale, fallica - in Freud pare dipendere da un'iscrizione genetica. E l'Edipo stesso è iscritto nel destino psico-biologico di ogni essere umano o è il punto di approdo di una storia individuale? Ma se fosse un prodotto storico di individui, come potere allora sostenerne l'universalità e la necessità?

¹¹ La relazione tra tragico e noia fu già messa in evidenza dall'abate Dubos e da D. Hume nel Settecento: meglio essere addolorati che annoiarsi.

¹² "Analizzare" viene dal greco *analuein*, sciogliere.

¹³ L'idea del primato anale nelle perversioni è stata sviluppata da Chasseguet-Smirgel (1985).

BIBLIOGRAFIA

Benvenuto S. (2003) On perversions *Journal for Lacanian Studies*, 1, 2: 243-260.

Chasseguet-Smirgel J. (1985) *Creatività e perversione* trad. it. Cortina, Milano, 1987.

- Clavreul J. (1967) *Le couple pervers* in P. Aulagnier-Spairani, J. Clavreul, F. Perrier, G. Rosolato, J.-P. Valabrega, *Le désir et la perversion*, Seuil, Paris.
- Dawkins R. (1976) *Il gene egoista* trad. it., Mondadori, Milano, 1989.
- Deleuze G. (1967) *Presentazione di Sacher-Masoch* trad. it., Bompiani, Milano (1977)
- De Masi F. (1999) *La perversione sadomasochistica. L'oggetto e le teorie* Bollati Boringhieri, Torino.
- Freud S. (1905) *Tre saggi sulla teoria sessuale OSF*, vol. 4, Boringhieri, Torino, 1969.
- Freud S. (1908) *La morale sessuale civile e il nervosismo moderno OSF*, vol. 5, Boringhieri, Torino, 1972.
- Freud S. (1910) *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia OSF*, vol. 6, Boringhieri, Torino, 1974.
- Freud S. (1913) *Totem e tabù OSF*, vol. 6, Boringhieri, Torino, 1974.
- Freud S. (1914) *Dalla storia di una nevrosi infantile OSF*, vol. 7, Boringhieri, Torino, 1975.
- Freud S. (1915) *Pulsioni e loro destini OSF*, vol. 8, Boringhieri, Torino, 1976.
- Freud S. (1921) *Al di là del principio di piacere OSF*, vol. 9, Boringhieri, Torino, 1977.
- Freud S. (1927) *Feticismo OSF*, vol. 10, Boringhieri, Torino, 1978.
- Freud S. (1938) *La scissione dell'Io nel processo di difesa OSF*, vol. 11, Boringhieri, Torino, 1979.
- Gosselin C., Wilson G. (1980) *Sexual variations: fetishism, sadomasochism and transvestism* Faber and Faber, London.
- Greenacre P. (1959) *On focal symbiosis* in L. Jessner & E. Pavenstedt *Dynamic psychopathology in childhood* Grune & Stratton, NY.
- Khan M. M. R. (1965a) *Foreskin fetishism and its relation to Ego pathology in a male homosexual* *Int. J. Psycho-Anal.*, 46: 64-80.
- Khan M. M. R. (1965b) *The function of intimacy and acting out in the perversions* in R. Slovenko *Sexual behavior and the law* C. C. Thomas, Springfield.
- Khan M. M. R. (1979) *Le figure della perversione* trad. it., Bollati Boringhieri, Torino, 1982.
- Klein M. (1957) *Invidia e gratitudine* trad. it., Martinelli, Firenze, 1969.
- Lacan J. (1973) *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* trad. it., Einaudi, Torino, 1979.
- Lewontin R. (1995) *Human diversity* *Scientific American Library*, New York.
- Stoller R. J. (1975) *Perversione. La forma erotica dell'odio* trad. it., Feltrinelli, Milano, (1978)
- Valabrega J.-P. *Le désir et la perversion* Seuil, Paris.